

『春秋繁露』の「皇帝」をめぐる

近 藤 則 之

はじめに

『春秋繁露』卷七三代改制質文第二十三に、

天地陰陽四時日月星辰山川人倫に通じて、徳、天地に伴しき者を皇帝と称し、天佑けて之を子とし、号して天子と称す。

の一文がある。文中に「皇帝」の二文字が見える。「皇帝」の語は秦始皇の創始によると見られるが、かつて西嶋定生氏は、その中国の皇帝支配の形成やその特質を述べた論考^{*)}において、「皇帝」の語を儒者として初めて解釈したのは董仲舒であるとして、右の一文を引用している。氏は右の文の趣意を「『皇帝』とは森羅万象に通じてその徳が天地にひとしきものをいうのであり、天がこれをたすけて子とするから『天子』というのである」とした。その上で、この董仲舒の「皇帝」解釈について、「森羅万象に通じてその徳が天地にひとしきものをいうとは、『皇帝』の徳が絶対的なものであり、何物にも制約されることのないものであり、自然の理法そのものであることを示すものであって、それはまさしく『皇帝』を上帝とひとしきものと解釈したものである。しかしながら彼はこのような絶対性をもつ

『皇帝』が天すなわち上帝にたすけられてその子とされるから『天子』というと解するのである。森羅万象に通じ、天地にひとしき徳をもつならば、それによつて『皇帝』の絶対性は完結するのであるのに、それを天がたすけるということは矛盾である」と評した。氏はその矛盾の起こった原因や背景に関しても明快な説明を行っているが、それについてはここでは省略することとしよう。

他方、董仲舒の研究論文でその君主論あるいは政治論に関する論考は多いが、右の西嶋氏の所説にかかわらず、それらはもっぱら「天子」をめぐる論じられ、董仲舒の「皇帝」に論究したものはほとんどない。これは西嶋氏の指摘が批判の余地なく承認されているからなのであろう。筆者は、最近この一文の「皇帝」について考え、西嶋説に従つて、董仲舒の「皇帝」観をも踏まえた彼の君主論を再構成することを試みたのであるが、その過程で、この一文は資料的に疑義があり、西嶋説はそもそも成立しがたいものであると考えるに至った。以下にそれを示したい。

まず、右の一文を前後の文脈の中で捉え直すことから始めよう。そのために、この文を前後の相連続する文章とともに、改めて引用してみよう。

故に王者に不易の者有り、再にして復する者有り、三にして復する者有り、四にして復する者有り、五にして復する者有り、九にして復する者有り。此を明らかにして天地陰陽四時日月星辰山川人倫に通じて、徳、天地に倅しき者を皇帝と称し、天佑けて之を子とし、号して天子と称す。故に聖王生きては、則ち天子と称し、崩遷すれば、則ち存して三王と為す。絀滅すれば、則ち五帝と為す。下りて附庸に至り、絀して九皇と為し、下ること極まりて其れ民と為る。有た一に之れを先代と謂ふ。故に地を絶つと雖も、廟位祝性は猶ほ郊に列して号し、代宗を宗ぶ。故に曰く、「声名魂魄は虚に施せば、寿を極めて疆り無し」と。そもそも、三代改制質文篇は新たに立つた王が暦や服飾等の制度を、前王朝のものから新しいものに改める、いわゆる王者の改制について述べたものである。改制とは言え、「天下に二道無し。故に聖人、治を異にして理を同じくす」（楚莊王第一）、あるいは「王者に改制の名有るも、道を易ふるの実無し」（同上）という性質のものであり、新王と前王が根本的に異なる道を歩むわけではない。根本的な道は永遠に変わることはなく、変えるのは表面的な制度に過ぎない。引用冒頭の「王者に不易の者有り」とは、王朝や時を超えて貫かれている道の不変性を述べるものと見られる。続く「再にして復する者有り」とは、王者の制度に二を単位として交替あるいは循環

するものがあるという意味であるが、その具体的な説明は、右の文章の直後に、「何をか再にして復し、四にして復する」という発問があり、それに答える形で行われている。そこでは、王者の制度にはその性質に従う分類として「主天法商」「主地法夏」「主天法質」「主地法文」の四種のものがあり、四王朝毎にこの四種の制度が順々に採用されることが言われ、それぞれについて詳細な説明が加えられている。これから考えて「再にして復する者」とは、「天」「地」であり、「四にして復する者」とは、「商」「夏」「質」「文」を指すものと考えられる。ただし、その詳細な内容についてはここでの考察には必要とはならないので立ち入らないこととする。

「三にして復する者有り」というのは、蘇輿の注のとおり、「正朔」と考えられる。この篇では、右の文に先立つて、歳首を一月に置く「黒統」、十二月に置く「白統」、十一月に置く「赤統」の三種の正朔（暦法）とそれにまつわる制度が三王朝毎に順々に採用されるとする改制説、いわゆる三統説が長々と述べられている。「三にして復する者」とはこれを指すと考えられる。

「五にして復する者有り」及びその下の「九にして復する者有り」とは、蘇輿の注のように、やはり右の文に先立つて述べられている「五帝」及び「九皇」を指すと見られる。ここでは、現王及びその前二王朝の三王朝を「三王」、それ以前の五王朝を「五帝」、更にそれ以前の九王朝を「九皇」と規定し、それぞれの王の子孫は現王によって特別の待遇を受けるものとしている。そして新しい王朝が成立する毎に「三王」の最も古いものは「五帝」の最も新しいものとなり、「五帝」の最も古いものは「九皇」の最も新しいものとなり、「九皇」の最も古いものは一般の民となるとする。従って、「三王」も「五

帝」も「九皇」も固有名詞を括る呼称ではなく、内容が変遷する相対的な呼称なのである。「五にして復する」「九にして復する」と言われる所以である。

右のことをより明確にするために、今、周の改制に際する先王の呼称変更に関する記述を引用してみよう。

是の故に周人の王たる、尚びて神農を推して九皇と為して、改めて軒轅を号して之を黄帝と謂ひ、因つて帝顓頊・帝嚳・帝堯の帝号を存し、虞を絀して舜を号して帝舜と曰ふ。

周が興る以前の殷の段階では、神農が五帝中の最も古い、軒轅がその次に古い先王であり、舜は「三王」中の最も古い存在であった。新たに立つた周はそれらを一つずつ推し上げたが、その結果、神農は「九皇」に組み込まれ、軒轅は「五帝」の最も古いものとして「黄帝」と称されることとなり、また舜は「五帝」に組み込まれ帝舜と称されることとなったのである。なお、別の箇所⁴の記載によれば、この際に軒轅が「黄帝」と称されることとなった理由として「黄は代々主天の色なり。号は五に至りて反る。周人の王たるや、軒轅、宜しく主天の号あるべし。故に黄帝と曰ふと云ふ」とある。黄色は色の筆頭であるが、軒轅は周が新たに王となった段階で五帝の筆頭となったから、筆頭の色を取つて「黄帝」と称することになったというのであろう。ついでに言えば、軒轅は「黄帝」になる前、すなわち殷の時代には、恐らく、「帝顓頊」のように「帝軒轅」と称せられたということなのであろう。

さて、話がやや脇に逸れた。本章冒頭に引用文に戻り、「皇帝」の検討を続けよう。

問題の文は、右のように改制が二・三・四・五及び九を定数とす

る反復ないし循環によつて行われることを述べた後、「此を明らかにして天地陰陽四時日月星辰山川人倫に通じて、徳、天地に倅しき者を皇帝と称し、天佑けて之を子とし、号して天子と称す」と続くのであるが、この篇では、右の「五帝」「九皇」の語が示すように、「皇」と「帝」とはそれぞれ別の概念として用いられている。そういう状況で、これを組み合わせた「皇帝」の語がここに至つて出現するのは奇異と言うべきではなからうか。本篇のように、「五帝」「九皇」の語が何度か繰り返して用いられる状況において「皇帝」と言えば、それは「九皇」「五帝」の略語という意味を有することにもなる⁵。そこで、この「皇帝」と「九皇」「五帝」の関係について何らかの説明がこの篇のどこかにあつてしかるべきであらう。

問題の文は、つづいて「故に聖王生きては、則ち天子と称し、崩遷すれば、則ち存して三王と為す。絀滅すれば、則ち五帝と為す。下りて附庸に至り、絀して九皇と為し、下ること極まりて其れ民と為る。有た一に之れを先代と謂ふ」と述べているが、これは既述したところを踏まえ、王朝の樹立者たる聖王に即して、その処遇が彼の生前及び新王の出現後にどのように変遷するかを述べたものである。生前は「天子」と称され、新王出現後は「三王」「五帝」「九皇」と呼称が変遷する。またその待遇は、「九皇」となったところでそれ以前は諸侯待遇だったのが「附庸」待遇となり、「九皇」を過ぎたところで「民」の待遇となることを述べたものである。

この「故に聖王生きては、則ち天子と称し、……」の記述は明らかに前の「故に王者に不易の者有り、……号して天子と称す」を踏まえて述べたものである。それにも拘わらず、前の文で述べられていた「皇帝」の呼称については何も問題にされていない。これも奇

異なることと言わなければなるまい。

ここで次の順命第七十の一文を見てみよう。

徳、天地に倅しき者は、皇天右けて之を子とし、号して天子と称す。

この文は、三代改制質文篇の問題の一文と酷似している。それにも拘わらず、「皇帝」の語が見えない。そして、もし三代改制質文篇の一文が順命篇の一文の通りであったとすれば、右に指摘した「皇帝」の語をめぐる矛盾はなくなるのである。今両者を原文のまま並べてみよう。

徳侔天地者称皇帝天佑而子之号称天子。（三代改制質文篇）

徳侔天地者皇天右而子之号称天子。（順命篇）

両者は本来同一文で、順命篇のようであったのが、前者について何人かが「皇天佑」の「皇」の字に泥んで、その字の下に「帝」の字を書き加え「皇帝天佑」とし、やがてまた何人かが前後の文脈が通じるようにその上に「称」の字を加えて「称皇帝天佑」としたと考えるのが、この場合最も無理がないように思われる。つまり、前者は本来後者のように書かれていたのである。そう考えて初めて前後の文脈が通じると考えられる。

つまり、西嶋氏が、董仲舒が「皇帝」を解釈したものとした三代改制質文篇の一文の「皇帝」は誤伝に掛かるものであり、もとより「皇帝」を解釈するものではなかったと筆者は考えるのである。

なお、『春秋繁露』、『漢書』本伝等、董仲舒関係資料の中で今日に伝わるものの中で、「皇帝」の語が見えるのは唯一この箇所である。

董仲舒が仮に「皇帝」を解釈した最初の儒家であったとすれば、「皇帝」の語は高い頻度で出現するはずである。しかるに、それがわず

かに一箇所に過ぎないことから、すでに西嶋氏の所説は根拠の乏しさを指摘せざるを得ないところである。そしてそのわずかに一箇所の用例も右に見たように、誤伝と考えられるのである。董仲舒は「皇帝」を解釈した儒家ではないとすべきであろう。

二

三代改制質文篇の問題の一文は、順命篇のように、「徳、天地に倅しき者を皇天佑けて之を子とし号して天子と称す」とあるのが本来の姿であったとして、「徳、天地に倅しき者」が、西嶋氏が言うように、何物にも制約されることのない絶対的君主を指すものとすれば、そうした君主像について「皇帝」の呼称を用いることはなかったにせよ、ここには絶対的君主と天に規制される君主の相矛盾する君主像は相変わらず併存しているのであり、その矛盾について改めて説明が求められることとなる。しかしながら、この一句を絶対君主を意味するものと解釈する必要もやはりなさそうである。

まず第一に、この一句より先に「王者に不易の者有り」の一文が見え、これは先に示したように、「天下に二道無し。故に聖人、治を異にして理を同じくす」（楚莊王篇）、あるいは「王者に改制の名有るも、道を易ふるの實無し」（同上）という思想と同じものであると考えられる。つまり、いかなる存在も「不易の者」「道」の下にあるのであり、従って何物にも制約されない君主など、この篇の想定するところではそもそももないのである。

それではこの「徳、天地に倅しき者」はどのように解釈すればよいのであろうか。

これに似た表現が、『春秋繁露』観徳篇にも見える。

泰伯の至徳の天地に伴しきや、上帝之が為に適を廃し姓を易へて之を子とす。其の至徳、海内懷帰す。

この一文は、呉泰伯が周の太王の長子でありながら、位を末弟に譲つてその子昌文王に位を及ぼした『論語』泰伯篇や『史記』呉泰伯世家等に記された故事を踏まえた記述と考えられる。ただし、この文より以下いくばくかの記載について盧文弼が「文、參錯して曉り難し」と評している（『春秋繁露』盧文弼注）とおり、理解困難な箇所がある。そこで、あまりいい例とは言えないが、これは呉泰伯が「天地に伴しき」至徳を有したがゆえに、上帝が彼のために何か特別な計らいをして、彼を天子に立てようとしたというものである。ともあれ、この「至徳の天地に伴しきや」という表現が、泰伯を何物にも制約されない絶対的存在であることを言おうとしているとは考えがたい。これは彼の徳が人として至上のものであることを比喩的に表現したものにすぎまい。末尾に「其の至徳、海内懷帰す」とあるが、これと同じ意味と解すべきであらう。

ところで、同様の表現は『漢書』景帝紀にも見出すことができる。

（景帝）元年冬十月、詔して曰く、……孝文皇帝、天下に臨み、關梁を通じ、遠方を異にせず、誹謗を除き、肉刑を去り、賞して長老に賜ひ、収めて孤独を恤みて、以て群生を遂げしめ、……此れ皆上世の及ばざる所にして、孝文皇帝親ら之を行へり。徳厚、天地に伴しく、利澤、四海に施し、福を獲ざる靡し。明は日月に象る……

先代皇帝の功業を讀えて、「徳厚、天地に伴し」というが、これは文字通り、文帝の存在が天地と同格であることを言うものでもあるまい。仮にそうであるとすれば、文帝の死によつて、景帝以下当時

の人々は、たとえば太陽が消滅するがとき重大な存在の危機感を抱いていなければならないはずである。要するに、この表現も人として至上の徳の具有者であることを表現するための比喩に他なるまい。同文中に「此れ皆上世の及ばざる所」とあるが、これを比喩を用いて言い換えたのである。

問題の『春秋繁露』三代改制質文篇や順命篇の「徳、天地に伴しき者」も、これと同様、人として至上の徳を具有した者であることを表現したものであつて、文字通りに天地と同格の何物にも制約されることのない絶対的存在というような解釈は真意を外していると思われるべきである。結局、「徳、天地に伴しき者」を皇天佑けて之を子とし号して天子と称す」とは、至上の有徳者を天が助けて天子と号させるという意味に止まるのである。従つて、ここには何物にも制約されない絶対的君主と天の規制を受ける君主の相矛盾する二重の君主像などそもそも存在していないのである。

三

とは言え、『春秋繁露』ないし董仲舒には、何物の制約も受けない、天地と対等の絶対的人間存在が指定されることはないであろうか。このことが明確にならなければ、「徳、天地に伴しき者」が比喩表現に過ぎないとの右の結論はなお早計ということになる。

ここにおいて注目すべきは、次の『春秋繁露』立元神第十九の一文に見える三才の思想である。^{＊9}

何をか本と謂ふ。曰く、天地人は万物の本なり。天を生じ、地之を養ひ、人之を成す。天を生ずるに孝悌を以てし、地之を養ふに衣食を以てし、人之を成すに礼樂を以てす。三者相手

足と為り、合して体を成す。一も無かる可からざるなり。孝悌無くば則ち其の生くる所以を亡^{うしな}ひ、衣食無くば則ち其の養ふ所以を亡^{うしな}ひ、礼樂無くば則ち其の成る所以を亡^{うしな}ふ。

天は物を生み、地は物を養ひ、人は物を全うさせる役割をそれぞれ担っており、事物の存在にとって天地人の三者の役割は互いに手足の関係にあると言う。こうした三才の思想は、戦国末の荀子に始まるとされ、人が天地に並ぶ第三の根源者であることを宣言するものとする見方がなされる場合もある。なお、この場合、人が第三の根源であるとはいえ、人は君主に代表され支配されるものであるから、天地に並ぶ人は実質的には君主であり、結局、三才の思想は君主の天地に対する主体性や君主支配の絶対性を唱えるものであると見なされるものとなる。

しかし、右の文に示された三才思想については、必ずしもそのように理解することはできないと思われる。文中、「人之を成すに礼樂を以てす」の一文が見える。人の天地に匹敵する功績たる「成」は「礼樂」によって実現されるというのである。従って、人を支配し人を代表する君主も「礼樂」に従わなければならないのである。つまり、人を天地と並び立たしめているのは、君主ではなく、「礼樂」であり、そしてその「礼樂」を実現するのは聖人である。従って、結局この場合、天地と並び立っているのは聖人ということになる。

他方、『春秋繁露』あるいは董仲舒における聖人は何物にも依存しない絶対的存在、根源的実在かと言えは、もとよりそのようなことはない。先に楚莊王篇の「天下に二道無し。故に聖人、治を異にして理を同じくす」の一文を引いたが、ここでは諸聖人が「道」や「理」を共有していることが言われているのであり、聖人は明らかに「道」

「理」に則る存在である。また、『漢書』本伝第三次対策にも、「臣聞く、天は群物の祖なり。故に徧覆包函して殊にする所無く、日月風雨を立てて以て之を和し、陰陽寒暑を経して以て之を成す。聖人は天に法りて道を立つ」とあり、『春秋繁露』奉本第三十四に、「三代の聖人は天地に則らざれば、王に至る能はず。此れ階^はり之を覩れば、以て天地の貴きを知る可し」とあるように、『春秋繁露』あるいは董仲舒においては、聖人は天あるいは天地に従うのであり、それらから独立した存在では決していない。また、奉本篇に「礼は天地を継ぎ、陰陽を体して、主客を慎み、尊卑・貴賤・大小の位を序して、外内・遠近・新故の級を差する者なり」とあるように、礼も天地の働きを継ぐものである。そこで、「孔子、春秋を作り、上は之を天道に揆り、下は之を人情に質し、之を古に参じ之を今に考ふ」（第三次対策）とあるように、孔子も「春秋」を作るのに天道を本としたのである。

以上のように、『春秋繁露』ないし董仲舒においては、天こそ「群物の祖」、万物の根源であり、聖人は天あるいはその示現たる天地自然に法るのである。従って、立元神篇の「天地人は万物の本なり」をもつて、人を天地に並ぶ第三の根源と見なす解釈は成立し難いと考えられる。

それではこの場合の「万物の本」とはどういう意味かと言えは、これは存在にとっての人の営為の必要性・必然性を主張するものと解釈すべきである。存在、特に人間が、生まれ成長しその生命を全うするためには、天による生命と道德原理の付与、地による生活の糧の提供及びそれらを実現しあるいは人間に役立てるための人間の営為―礼樂が必須であるというものであり、「本」は起源ではなく、

基本の意味であろう。

そこでこの立元神篇の「三本」の思想は、結局のところ次の深察名号第三十五の本性論に示されている「繼天」の思想と同じ趣旨のものということになろう。

故に性は禾に比し、善は米に比す。米は禾中より出づるも、而も禾は未だ全くは米と為す可からざるなり。善は性中より出づるも、而も性未だ全くは善と為す可からず。米と善とは、人の天を繼いで外に成すものにして、天の為す所の内に在るには非ざるなり。天の為す所は、至りて止まる所有り。之を内に止むる、之を天性と謂ひ。之を外に止むる、之を人事と謂ふ。事は性の外に在りて、性、徳を成さざるを得ず。

天与の人の性は禾（稲）に、善は米に喩えられる。米は稲から生ずるが、稲は直ちに米だとはできない。同様に善は天与の本性から生ずるが、性が直ちに善だとはできない。稲における米、性における善は人が天の働きを引き継ぎ、外に引き出して実現するものであって、天の働きの中にすべて備わっているものではない。天の働きは事物に内在するものである。その内在したものを外に引き出すのが「人事」、人の営為である。人の営為は外から事物に加えられるものであり、人の営為が外から加われば、事物の本性は必然的にその徳、本来の存在意義を実現することとなる。

要するに右の文は、存在の保全における人の営為の不可欠性を「天を継ぐ」の論理で説明するものである。先の立元神篇の「天地人は万物の本なり」という命題は、一見、天地人の三者を万物の根源とする主張のごとく見えながら、実際は「生」「養」「成」という天地人のそれぞれの働きの事物の存在における不可欠性を唱えるもので

あった。この場合、天地人の働きそれぞれが不可欠であるとは言え、「生」がなければ「養」はあり得ず、「生」と「養」がなければ「成」も成り立たない。地の「養」は天の「生」を承け、人の「成」はその両者を承けることを前提にしていると言つてよからう。

要するに、立元神篇の三才の思想も、深察名号篇の「繼天」の思想であつて、人を代表し、支配する君主ないし聖人が天あるいは天地に独立した存在であり、第三の根源であるということを言うものではない。従つて、これによつて何物にも依存しない人の存在が『春秋繁露』あるいは董仲舒に想定されていることが示されることはないと考えられる。

四

前章の検討は、『春秋繁露』の「徳、天地に侔しき者」なる表現は、人として至上の徳を有するものを表現する比喩であり、何物の制約も受けない人格をさすものではないということの根拠として、『春秋繁露』あるいは董仲舒の思想においては、天が万物の起源とされるが故に、あらゆる事物、あらゆる人格は天の制約を受けるものと考えられるということ述べ、その上で、絶対的人格を想定するかのような表現の見える立元神篇の一文について検討し、実は絶対的人格の想定は見られないことを示した。

ところで、董仲舒は『春秋』の学者として前漢初期に世に現れるが、彼は時の皇帝に対して孔子を「素王」と語り、『春秋』を「素王の文」と語った。（第二次対策）これは孔子に堯舜等に並ぶ先聖王としての權威を与え、自説を孔子や『春秋』を媒介として表明することを通じてその權威付けを行おうとするものであり、また漢の皇帝

に孔子を師とし、『春秋』を教書とし、自ら先聖王の道を歩ましめようとする意図を持つものである。この場合、『王』以上の人格を董仲舒が想定していたとすれば、孔子の權威化はそれに基づいて行われていたはずであり、それが仮に皇帝であれば、孔子素皇帝説のようになつていただろう。董仲舒において最高の人格は堯舜以下の先王及び孔子等の聖人であり、聖人は「王」となるべきものであつた。故に孔子は「素王」とされたのである。そしてこの「王」は対策中の「聖人は天に法りて道を立つ」（前引）や「文王、天に順ひ物を理む」（第二次対策）等の文を指摘するまでもなく、天の制約を受ける存在である。こうしたことから考えても、董仲舒あるいは『春秋繁露』において何物の制約も受けない絶対者が語られることはないと思ふべきである。

しかるに、こうした結論を疑わせる事柄がなお残っている。第一次対策に「孔子曰く、鳳鳥至らず、河、図を出さず。吾已んぬるかな、と。自ら此の物を致す可きも、身、卑賤にして致すを得ざるを悲しむなり。今陛下は貴さは天子たり、富は四海を有す。致すべきの位に居り、致すべきの勢を操り、又能く致すの資を有す。行ひ高くして恩厚く、知は明らかにして意は美に、民を愛して士を好む。誼主と謂ふ可し。然り而して天地未だ応ぜずして美祥至る莫きは、何ぞや。凡そ教化立たずして万民正しからざるを以てなり」とある。これは孔子には不可能であつた瑞祥の招来を武帝に勧め、その為の手段として人民教化の実行を求めるものである。

これについて板野氏は「孔子は聖人であるから河図や鳳鳥等の瑞祥を致すことが出来そうでありながらも、身分が卑賤であるため、即ち君主でないためにこれ等の瑞祥を致すことができないのである。

即ち董仲舒によれば、君主は聖人たる孔子以上の能力、即ち天から河図・鳳鳥の如き瑞祥を齎し得る能力を有するものであつた。要するに、君主は人間の完成者聖人のみならず、天に働きかけて天から河図の如き瑞祥を引き出す所の超越的な力をもつ呪術者であつたのである」と述べている。¹⁰この板野氏の所説の通りであれば、董仲舒は君主を聖人孔子を超える存在であると考えていたわけであり、となれば、董仲舒は聖人が至る「王」を超えた君主を想定していた可能性が出て来て、右に述べたことが否定されることとなる。

しかし、『鳳鳥』や『河図』の瑞祥が至る太平は、右の文に「教化」によつて至ることを言い、また右の引用の前に「春秋、深く其の本を探りて反つて貴きより始む。故に人君と爲る者は、心を正して以て朝廷を正し、朝廷を正して以て百官を正し、百官を正して万民を正し、万民を正して四方を正す。四方正しくして、遠近敢へて正に壹ならざる莫く、而して邪氣の其の間に奸す者亡し。是を以て陰陽調和し風雨時あり、……諸福の物、致すべきの祥、畢く至らざる莫く、而して王道終はる」と、『春秋』に従つた「王道」の実践によつてもたらされることを述べている。確かに、瑞祥は君主のみに現れ、君主ならぬ孔子にはもたらされないが、その君主が目指すものは「素王」孔子が『春秋』に示した「王道」である。従つて君主が「王」すなわち天に従う聖王を超える存在となることはないのである。

また、聖人は瑞祥を得る存在ではないという板野氏の指摘も、「素王」説をもつて考えると必ずしも妥当ではないと思へられる。

第一次対策に

臣聞く、天の大いに奉じて之をして王たらしめんとする所の者は、必ず人力の能く致す所に非ずして自づから至る者有り。

此れ受命の符なり。

とあり、これによれば、董仲舒は新王には「受命の符」という現象がもたらされると考えていたわけであるが、他方、董仲舒が孔子を「素王」と考えていたとすれば、孔子も「王」たることを示す「受命の符」を得ていなければならない。それを述べるのが、次の『春秋繁露』符瑞第十六の一節である。

力の能く致す所に非ずして自づから至る者、西狩獲麟、受命の符、是れなり。然る後に春秋の正不正の間に託して、改制の義を明らかにして、天子に一統す。

孔子は『春秋』哀公十四年の「西狩獲麟」を「受命の符」として、『春秋』という歴史書のうちにおいて、新王のなすべき改制を実行して、天子を頂点とする秩序体系を構築したという。ここにいわゆる「受命の符」もとより瑞祥の一種と考えてよからう。

なお、孔子「素王」説は先に述べたとおり、「対策」にも見えているが、「獲麟」を「受命の符」とする考え方は対策には見えない。そこでこれが董仲舒の所説であったか否か疑われる所である。しかし、この「獲麟」こそは孔子や『春秋』に天の權威を賦与するものであり、孔子「素王」説を成立させるために必要不可欠のものである。故に必ずや董仲舒その人の説く所であったと認められる。

孔子はこのように「鳳鳥」や「河図」は得られなかったが、「麟」という瑞祥は得たのであり、現実の王とはならなかったが、「素王」という「王」に至ったのである。結局、董仲舒においては聖人は必ず「王」となり、天の瑞祥を得るのである。

董仲舒において、孔子は布衣であって「王」という特殊な存在であった。第一次対策の孔子が布衣であるが故に「鳳鳥」や「河図」

が得られないことを嘆いたという文は、武帝に聖人の道に進み、「王」に至らんとする意思を抱かせるための便法であり、董仲舒における君主が聖人孔子を超える存在であるという見方をここに持ち込むのは妥当でないだろう。儒教の外にいるものには孔子は布衣の存在であるが、儒教の中にもいるものには「王」なのである。仮に武帝が董仲舒の主張を受け容れ、「王」に至ることを決意したとすれば、その瞬間に孔子は「素王」の姿で武帝の前に現れるのである。

結び

さて小論では、『春秋繁露』三代改制質文篇の「徳、天地に倅しき者を皇帝と称し、天佑けて之を子とし、号して天子と称す」の一文に見える「皇帝」について着目し、まずこの中の「皇帝」の語が前後の文脈から考えて衍字ないし何かの誤伝があるとの推定を得た。

次にこの「皇帝」を定義する「徳、天地に倅しき者」の句の意味するところを考え、これが天地に対して独立した存在、何物の制約も受けない存在を意味するものではなく、人として至上の徳の具有者であることを表現する比喩と解釈すべきものであることを論じた。

その後、この結論の妥当性を検証すべく、董仲舒が、天を存在の起源とし、あらゆる存在が天の制約を受けることを説く思想家であった、何物の制約も受けない絶対的人格を想定することはないことを論じた。そして、『春秋繁露』や対策に見えるこの見方に反するような表現を吟味し、それらも決して絶対的人格を想定するものでないことを示した。従って、董仲舒にはそうした人格を表現するための新しい用語は必要としないのであり、この結果からも三代改制質文篇の「皇帝」の語は、何らかの誤りであり、本来はなかったも

のと結論づけられると考える。

董仲舒は、一般に、漢による儒教国教化の契機をなした思想家であると考えられている。そのため場合によっては漢の御用学者のごとくと見られることもある。三代改制質文篇の「皇帝」の語は、董仲舒関係資料中のわずか一つの用例でありながら、細かな資料的吟味も経ないまま直ちに董仲舒の「皇帝」解釈と見なされてしまったのである。そうなったのもそうした予断の結果であるように筆者には思われる。また、ある意味で、これは今日の董仲舒解釈を象徴しているのではないかと筆者は考える。たとえば、董仲舒の災異説について、これは董仲舒の君権抑制の考え方を示すものとする解釈がある反面、災異は君主に特有の現象であるから、君権抑制の意義よりは君権神授の意義を読み取るべきであるという説も出されている。筆者にはそもそも君権神授説を唱えるのにわざわざ災異という君主に不都合な事態を用いる必要もあるまいと思われる。そしてこうした解釈が出るのも、董仲舒が儒教の国教化を促した思想家であり、それ故に彼の思想は体制的であるはずという考え方に泥むものではないかと思われる。

ともあれ、小論の検討をもつて、董仲舒は「皇帝」を解釈した最初の儒家であるという西嶋氏の見方は十分に批判の余地があることを指摘したい。

注

1、西嶋定生氏「皇帝支配の成立」（岩波講座『世界歴史』一九七〇年）4～第6章

2、「先代」はもと「三代」に作る。蘇興の『春秋繁露義証』によつ

て改める。

3、三代改制質文篇の細かな内容やその思想的意義については、拙稿『春秋繁露』の改制説について」（『九州中国学会報』第三七巻、一九九九年）において検討したことがあるので、これを参照されたい。

4、「黄」はもと「帝」に作る。『春秋繁露義証』によって改める。

5、この文はもと「軒轅直主天黄号」に作る。注によって「軒轅直主天之号」に改める。

6、そのような例がたまたま『漢書』董仲舒伝に見えている。第二回目の武帝策問に「帝王之道」の語が見えるが、これは第一目の策問の「五帝三王之道」を略した言い方である。これと同様、「九皇」「五帝」が示された状況で、「皇帝」と言えば、「九皇五帝」の省略を意味することになろう。

7、四庫全書本や四部叢刊本等の『春秋繁露』を見ると、三代改制質文篇の一節に「是故周人之王、尚推神農為九皇、而改号軒轅謂之皇帝」とあって、これも「皇帝」の用例のように見えるが、これについて盧文昭はこの「皇」は「黄」の通假字と見て「黄帝」に改め（『春秋繁露』盧文昭注）、蘇興もそのまま踏襲している。

前後の脈絡から考えて盧説は妥当であり、これを「皇帝」の用例とすることはできない。

8、「其」の上もと「讓」の字有り。蘇興の注によって衍と見なす。9、筆者は別稿「董仲舒における天と君主——君主主体性論の再吟味」

（『九州大学中国哲学論集』28・29合併号、03年10月）において、董仲舒の君主が天に対する主体性を持つという所説に反対する見解を述べたが、その際の検討対象の一つとしてこの立元神篇を採

り上げた。そこでは主に君主の主体性という観点からの考察であつたが、ここは君主に限定せず、広く人の天に対する主体性の有無という観点から見直すものである。

10、板野長八氏『中国古代における人間観の展開』（一九七二年、岩波書店）第14章、三八九頁

11、こうした董仲舒の災異をめぐる解釈の仕方については、池田知久氏「中国古代の天人相関論―董仲舒の場合」（『アジアから考える7 世界像の形成』一九九四年、東京大学出版会）1を参照。